Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT VON DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN

Von

Friedrich Bräuninger

aus Berlin

Tag der Promotion: 6. August 1926

Gedruckt bei

C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen

1926

Referenten:

Prof. Dr. W. Jaeger.
Prof. Dr. v. Wilamowitz-Moellendorff.

Meinen Toten!

Heinz Bräuninger

† 4. Juli 1920

Ida Kimmig

† 17. März 1924

Durch die neue, im Erscheinen begriffene kommentierte Ausgabe der hermetischen Schriften[1]), die durchaus nicht alle Ansprüche, die nach dem bisherigen Stand der Forschung erhoben werden können, befriedigt[2]), ist eine erneute Behandlung zahlreicher Punkte dieser an Dunkelheiten noch so reichen Literatur notwendig geworden. Ich greife in der vorliegenden Arbeit, einem Teil meiner Dissertation, zwei Punkte aus der Fülle des Stoffes heraus, von denen der eine, die Frage nach dem Begriff der *γνῶσις*, das Zentralproblem dieser Schriftengruppe darstellt, der andere, eng mit dem ersten verbundene, die Frage nach der Stellung der hermetischen Schriften zur *εἱμαρμένη*, geeignet ist, das Verhältnis der einzelnen Gruppen von Traktaten zueinander zu erhellen.

Was einem bei genauer Lektüre der hermetischen Schriften auffällt, ist die Beschränkung des Vorkommens des Wortes *γνῶσις* auf bestimmte Traktate. Wir finden es nur in den Traktaten I. III. IV. VI. VII. X. XIII., ferner in dem Einsprengsel IX 4[3]). Am häufigsten ist das Wort — und seine Ableitungen — im I. Traktat bezeugt. Ich gebe im folgenden eine Zusammenstellung nach einem von mir verfaßten Index[4]); ich gebe auch die Stellen aus den Frag-

---

[1]) Hermetica, The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus ed. Walter Scott Oxf. 1924 ff. Bd. I. Introduction Texts and Translation. Bd. II. Commentary.

[2]) Vgl. die Besprechungen des Textbandes von Pfister. Phil. Woch. 1925 p. 615 und Reitzenstein Gnomon I p. 249.

[3]) Zum Charakter dieses Stückes vgl. Bousset GGA 1914, 708.

[4]) So indifferente Stellen wie I 6 *γνῶσομαι ἔφην ἐγώ . . . οὕτω γνῶθι* u. a. habe ich hier fortgelassen.

menten, ohne hier auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, da für den Hauptzweck der Untersuchung die Fragmente ohne Gewicht sind.

I 1. *τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;*

I 2. *μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν.*

I 18. *ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα* cf. I 19. 21.

I 20. *Τί τοσοῦτον ἁμαρτάνουσιν οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας;*

I 22. *παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι καὶ τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσιν καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς κτἑ.*

I 26. *τοῦτό ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι.*

I 27. *καὶ ἦργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος.*

I 28. *μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ.*

I 31. *ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις.*

I 32. *αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ πλήρωσόν με τῆς χάριτος ταύτης, ἵνα φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους.*

III 3. *ἐσπερμολόγουν τε τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων εἰς ἔργων θείων γνῶσιν . . . καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν . . . εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως, μοίρας γνῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων.*

IV 2. *θεατὴς γὰρ ἐγένετο τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα.*

IV 4. *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι.*

ὅσοι δὲ ἥμαρτον τοῦ κηρύγματος, αὐτοὶ μὲν τὸν λόγον, τὸν δὲ νοῦν μὴ προσειληφότες ἀγνοοῦσιν ἐπὶ τί γεγόνασι καὶ ὑπὸ τίνος.

IV 8. *ἀδιάβατον γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀπέραντον καὶ ἀτελές, αὐτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γνῶσιν. οὐκ αὐτῷ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἡ γνῶσις, ἀλλ' ἡμῖν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου.*

VI 4. *Κἀγὼ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ τῷ εἰς νοῦν βαλόντι μοι περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτῷ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι.*

VI 5. *μία γάρ ἐστιν ἡ εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια. ὅθεν οἱ ἀγνοοῦντες καὶ μὴ ὁδεύσαντες τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας ὁδὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν τολμῶσι λέγειν τὸν ἄνθρωπον.*

VII 1 f. *οἶνος τῆς ἀγνωσίας, κακία τῆς ἀγνωσίας, ὕφασμα τῆς ἀγνωσίας.*

VII 2. *ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα.*

IX 4. *θεοσεβὴς ἄνθρωπος πάντα ὑποστήσει αἰσθόμενος τῆς γνώσεως. πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ κἂν τοῖς ἄλλοις ᾖ κακά, ἀγαθά ἐστιν καὶ βουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν.*

ib. *εὐσέβεια δέ ἐστιν θεοῦ γνῶσις, ὃν ὁ ἐπιγνοὺς πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν τὰς νοήσεις θείας ἴσχει καὶ οὐ τοῖς πολλοῖς ὁμοίας. διὰ τοῦτο γὰρ οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς.*

X 4. *ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι.*

X 5. *ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα σιωπή ἐστιν καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.*

X 8. *κακία δὲ ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀγνωσία. τοὐναντίον δὲ ἀρετὴ ψυχῆς ἡ γνῶσις. ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος.*

X 9. *γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει. αἴσθησις μὲν γὰρ γίγνεται τοῦ ἐπικρατοῦντος, γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος.*

X 15. *οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις.*

X 19. *ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸ θεῖον καὶ μηδένα ἄνθρωπον ἀδικῆσαι.*

X 21. *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς.*

XI 21. *ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι ὁδός ἐστιν εὐθεῖα, ἰδία τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φέρουσα καὶ ῥαδία.*

XIII 7. *μία αὕτη τιμωρία ἡ ἄγνοια.*

XIII 8. *ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ. ταύτης ἐλθούσης ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς, παραγενομένης ταύτης ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν.*

XIII 10. *ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον . . . ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν ἑαυτὸν γνωρίζει * * * ἐκ τούτων συνιστάμενος καὶ εὐφραίνεται.*

XIII 14. *ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς.*

XIII 18. *γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς * * * * ὑμνῶν χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ.*

XIII 22. *νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον.*

XIV 1. *ἐπεὶ ὁ υἱός μου Τὰτ . . . ἠθέλησε τὴν τῶν ὄντων φύσιν μαθεῖν . . . ὡς νεωτέρῳ καὶ ἄρτι παρελθόντι ἐπὶ τὴν γνῶσιν, περὶ ἑνὸς ἑκάστου ἠναγκάσθην πλείονα εἰπεῖν.*

XIV 3. *οὕτως ἄξιόν ἐστιν νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι ⟨ὡς⟩ τὸν γνήσιον πατέρα γνωρίσαντα.*

XIV 8. *ὦ τῆς πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀγνωσίας τῆς περὶ τὸν θεόν.*

XVI. 11. *τὰ γὰρ ἄλλα ὑπ' ἀνθρώπων τολμώμενα ἢ πλάνῃ ἢ τόλμῃ ἢ ἀνάγκῃ, ἣν καλοῦσιν εἱμαρμένην, ἢ ἀγνοίᾳ, ταῦτα πάντα παρὰ θεοῖς ἀνεύθυνα, μόνη δὲ ἡ ἀσέβεια δίκῃ ὑποπέπτωκε.*

Stob. I p. 273, 24 W. *τοῦτ' ὦ τέκνον εὐσεβείας ἔστω τέλος, ἐφ' ὃ ἀφικνούμενος καὶ καλῶς βιώσῃ καὶ εὐδαιμόνως τεθνήξῃ τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῖ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι.*

ib. 322, 16. *ὁ περινοητικὸς λόγος τοίνυν τῆς οὐσίας γνῶσις τῶν λογισμῶν τῶν παρεχόντων εἰκασμὸν λογισμοῦ τῷ ἀλόγῳ, ἀμυδρὸν μὲν ὡς πρὸς λόγον, λογισμὸν δὲ ὡς πρὸς τὸ*

ἄλογον καθάπερ ἠχὼ πρὸς φωνὴν καὶ τὸ τῆς σελήνης λαμπρὸν πρὸς ἥλιον.

ib. 386, 3. ἦν γὰρ ἄξιον θεωρίας ὁμοῦ καὶ ἀγωνίας ὁρᾶν οὐρανοῦ κάλλος θεῷ καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ.

ib. 386, 11. καὶ ἕως ὁ τῶν συμπάντων τεχνίτης οὐκ ἐβούλετο, ἀγνωσία κατεῖχε τὰ σύμπαντα.

ib. 402, 27. καὶ ἀγνωσία μὲν ἦν παντάπασιν.

ib. 407, 12. κἀμοὶ χάρισαι τὴν τοῦ ὕμνου ἐπίγνωσιν, ὡς μὴ ἀμαθὴς ὑπάρχω.

Das Verzeichnis zeigt, daß mit Ausnahme der Stellen XI 21, XIV 1. 3. 8, XVI 11, mit denen es eine besondere Bewandtnis hat — ich komme später darauf zu sprechen — nur die oben p. 1 genannten Traktate das Wort verwenden, die mit Ausnahme von III, einem Traktat, der überhaupt infolge der starken jüdischen Einflüsse eine Sonderstellung einnimmt[1]), die von Bousset so genannte „orientalische Gruppe" ausmachen[2]).

Was ist nun die γνῶσις, die wir in diesen Schriften dargestellt finden, welches ist ihr Objekt, welches ist ihre Wirkung, wie gelangt man zu ihr? Ihr Objekt ist Gott, das ist für diese Art Literatur klar[3]), es wird auch ausgesprochen: I 2 äußert der Myste den Wunsch μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν. Die Dreiteilung des Erkenntnisvermögens, die wir hier antreffen, finden wir in dem Schlußgebet des λόγος τέλειος wieder, das im Papyrus Mimaut erhalten ist[4]); es wird Gottes väterliche Güte gepriesen, in der er den Menschen νοῦς, λόγος und γνῶσις als ein χάρισμα verliehen hat, νοῦν μὲν ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δὲ ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δὲ ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν. Im X. Traktat finden wir eine Zweiteilung, hier wird die γνῶσις von der αἴσθησις geschieden, der νοῦς ist ὄργανον der γνῶσις (X 9). Der νοῦς ist an dieser Stelle anscheinend rein begrifflich gefaßt;

[1]) Vgl. Kroll, Schriften des H. Tr.

[2]) Vgl. GGA 1914.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen [2] p. 136.

[4]) Text jetzt am besten bei Reitzenstein, Mysterienrelig. p. 136.

ähnlich ist es im IV. Traktat, wo die *γνῶσις* durch eine *νοῦς* = Taufe erlangt wird. Anders ist es im Poimandres, wo der Nous ganz persönlich als Initiant des Mysten erscheint (§ 22), und auch X 21 ist wohl an einen personifizierten Nous zu denken, wenn es heißt *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ Νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς*. Mit den gewöhnlichen Organen der menschlichen Erkenntnis hat diese *γνῶσις* nichts zu tun: III 2 *οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ*[1]), ja es ist sogar Bedingung, daß alle *σωματικαὶ αἰσθήσεις* zur Ruhe kommen: X 5 *ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα σιωπή ἐστιν καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον σῶμα κινῆσαι. πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ.* Es handelt sich vielmehr um ein inneres Schauen — wir sehen ja auch den Ausdruck *θέα* synonym mit *γνῶσις* gebraucht — eine *ἄπλαστος θέα*, wie es XIII 3 heißt, die von allem verstandesmäßigen Erkennen oder sinnlichen Wahrnehmen scharf geschieden wird und die den Menschen schließlich zum Heraustreten aus sich selbst, zur Ekstase führt: XIII 3 *ὁρῶν ποτε ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ καὶ ἐμαυτὸν διεξελήλυθα.* ib. 11. *ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ φαντάζομαι οὐχ ὁράσει τῶν ὀφθαλμῶν ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι, ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς, ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ.* So ist die Wirkung der *γνῶσις* auf den Menschen, der mit ihr begnadet ist; und nicht nur das, sondern noch größeres wird ihm zuteil. Die Wirkung der *γνῶσις* „errettet“ den Menschen — nämlich von den Leiden der Heimarmene — dadurch, daß Gott sich ihm ganz offenbart, er damit selber zum Gott wird; so belehrt uns das Gebet des Papyrus Mimaut und zahlreiche andere Stellen bestätigen es[2]). Wie schwer man in jener Zeit den

---

[1]) Vgl. IV 1.

[2]) XII 9 *πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή, καὶ εἱμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον οὔτε ὑπεράνω εἱμαρμένης θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην.* Lact. inst. div. II 15 (Scott gibt

Druck der Heimarmene empfand zeigen Stellen wie Pap. Lugd. J. (Dieterich, Abraxas) p. 177_{18} *ἀπάλειψόν μου τὰ τῆς εἱμαρμένης κακά.* ib. 178_{10}. *ἀνάδυσόν μου τὴν σκληρὰν εἱμαρμένην.* Pap. Berol. I 215[1]) *ὑπεράσπισόν μου πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας, δαίμονος . . . ἀρχῆς εἱμαρμένης.* Darum geht das ganze Streben des Menschen dahin, die *γνῶσις* zu erlangen, die *εἱμαρμένη* zu überwinden und so selbst zum Gott zu werden: *τοῦτό ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσιν θεωθῆναι* [I 26].

Freilich nicht jeder kann dieser Schau teilhaftig werden, ihre Erlangung ist vielmehr an gewisse Bedingungen geknüpft. Die hauptsächlichste Bedingung ist die Selbsterkenntnis. Es ist die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs des eigenen Wesens, die sich in der von Norden[2]) in ihrer Bedeutung erkannten Formel *ἐπὶ τί γεγόναμεν καὶ ὑπὸ τίνος* ausspricht. Wir finden diese Ansicht am kürzesten I 18 formuliert: *ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ἄνθρωπος αὑτὸν ὄντα ἀθάνατον*, woran sich dann die Verheißung knüpft: *ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν* [sc. *τὸν θεὸν*] *χωρεῖ.* Die ausführliche Darstellung dieser Lehre finden wir X 15: *ψυχὴν παιδὸς θέασαι, ὦ τέκνον, αὐτὴν διάλυσιν αὑτῆς μηδέπω ἐνδεχομένην, τοῦ σώματος αὐτῆς ἔτι ὀλίγου ὄντος καὶ μηδέπω τὸ πᾶν ὠγκωμένου, πῶς καλὴ βλέπειν, μηδέπω τεθολωμένη ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἔτι σχεδὸν ἠρτημένη τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. ὅταν δὲ ὀγκωθῇ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, ἐγγεννᾷ λήθην. διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐκ⟨έτι τούτου⟩ μεταλαμβάνει, τῇ δὲ λήθῃ κακὴ γίνεται. τὸ δὲ ⟨ἐναντίον⟩ συμβαίνει τοῖς τοῦ σώματος ἐξιοῦσι. ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς τὰ ἑαυτῆς ⟨τοῦ πνεύματος χωρίζεται, καὶ ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς⟩. ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου ἐπι-*

---

das fr. nicht vollständig: denique affirmat Hermes eos qui cognoverint deum non tantum ab incursibus daemonum tutos esse verum etiam ne fato quidem teneri etc. Jambl. de myst. X 5. Zosimos bei Reitzenstein Poimandres p. 103. Vgl. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus TU XV 4 p. 56.

[1]) ed. Parthey Abh. d. B. Ak. 1865.

[2]) Agn. Theos p. 102 cf. Wetter Zs. f. neutest. Wissensch. 1918 p. 49.

λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον. Die Seele des Kindes zeigt also noch am deutlichsten den Zusammenhang mit ihrem Ursprung und erst später geht ihr dies Bewußtsein allmählich verloren; dafür aber muß sie, wie im folgenden weiter ausgeführt wird, Strafe erleiden; ihre größte Strafe ist die ἀσέβεια — der Autor wendet sich hier gegen die in anderen Schriften des hermetischen Kreises übliche Vorstellung, daß die menschliche Seele zur Strafe in einen Tierkörper gesteckt werden könne — sie unterliegt damit der Peinigung durch den Nous, während die εὐσεβὴς ψυχή von ihm zur γνῶσις geführt wird. Ich komme später noch einmal auf das Verhältnis von γνῶσις und pietas zu sprechen.

Der vierte Traktat, dessen Autor stärker philosophisch interessiert ist, hat an Stelle der Selbsterkenntnis die φιλαυτία: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι. φιλήσας δὲ σεαυτὸν νοῦν ἕξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ. Haß des Körpers als Bedingung zur Erlangung der Erkenntnis ist uns ja nichts fremdes, die Vorstellung begegnet uns in allen asketischen Lehrsystemen von den Orphikern an[1]). Etwas anders steht es mit der Selbstliebe. Kroll geht darauf nicht ein, deshalb bedarf es einiger Worte. Der Gedanke der φιλαυτία begegnet uns zuerst klar faßbar bei Aristoteles, der darunter das sittliche Verhältnis des Ich zu sich selbst versteht, die Wesensliebe des niederen Seelenteils zu dem höheren Selbst des Menschen, das bei ihm — in dem Protreptikos und auch sonst — geradezu als νοῦς bezeichnet wird. Auf dieser νοῦς-Lehre ist auch das Gebot θεὸν θεωρεῖν καὶ θεραπεύειν basiert[2]). Ganz anders ist es in der Stoa, wo die Selbstliebe — und der Selbsterhaltungstrieb — in dem Streben nach dem der Natur eines jeden gemäßen besteht[3]). Den hermetischen Schriften ist der Gedanke der φιλαυτία, soviel ich sehen kann, sonst im allgemeinen fremd; vielleicht hat Scott[4])

---

[1]) Stellen bei Jos. Kroll p. 342 ff., vgl. auch Reitzenstein Mysterienrel.[2] p. 184 u. ö.

[2]) Jaeger Aristoteles p. 256—257.

[3]) Zeller III 1[3] 208 ff.

[4]) Bd. II p. 145.

mit seinem Verweis auf XI 21 recht, wenn auch dort nicht ausdrücklich von der *φιλαυτία*, sondern nur von dem Gegenteil, dem *φιλοσώματον εἶναι* und dem Nichterkennenwollen *τίς ἤμην, τίς ἔσομαι* die Rede ist. Da wir nun aber wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß wie für Aristoteles so auch für den Hermetiker die *φιλαυτία* in der Liebe des niederen Seelenteils zum Nous besteht, und daß — was Scott nicht erkannt zu haben scheint — die Äußerung dieser *φιλαυτία* die Selbsterkenntnis ist, so dürfen wir annehmen, daß an der genannten Stelle des XI. Traktates eine ähnliche Anschauung wie in IV zugrunde liegt.

Neben der Selbsterkenntnis erscheint in diesen Schriften häufig als zweite Bedingung für die Erlangung der *γνῶσις* die *εὐσέβεια*. I 22 erklärt der Nous, er würde nur den Frommen zuteil, in dem Einschub IX 4 heißt es: *εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις*, und VI 5 wird gesagt es gäbe nur einen Weg zur Schau Gottes zu gelangen, die *εὐσέβεια μετὰ γνώσεως*. Norden[1]) und ihm folgend andere hatten zum Vergleich Cic. n. d. II. 153: cognitio deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, ferner Senecas deum colit qui novit herangezogen; Bousset[2]) hat als erster darauf hingewiesen, daß der Vergleich zwischen den beiden Formulierungen, der vor allem zum Nachweis stoischen Einflusses benutzt wurde, doch schwierig sei; meiner Meinung nach ist ein Vergleich hier überhaupt unmöglich, die beiden Formulierungen sind vielmehr wie kaum etwas anderes geeignet, den Unterschied zwischen der *εὐσέβεια* der Hermetiker und der stoïsch-orientierten Ciceros und Senecas zu zeigen[3]). Für die hellenisch orientierte Frömmigkeit der Stoiker ist eben erst die Erkenntnis der Gottheit, ihres Wirkens und Waltens der Ursprung der

---

[1]) Agn. Theos p. 96.

[2]) Theol. Literaturzeitung 1913, 196.

[3]) Es liegt bei dem Hermetiker genau das umgekehrte Verhältnis vor wie bei Cicero und Seneca. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. Jaeger, der darauf an anderem Ort zurückkommen wird.

εἰσεβεια. Der Gnostiker aber braucht die demütige Verehrung Gottes, um überhaupt von Gott der Teilhaftigkeit an der Erkenntnis gewürdigt zu werden. Man darf die Gnostiker wohl mit den Magiern vergleichen, die wir ja jetzt aus den zahlreichen Zauberpapyri kennen, und die auch jede einzelne der zahllosen Vorschriften mit äußerster Sorgfalt erfüllen müssen, wenn sich die Gottheit ihren Wünschen neigen soll. Ich erinnere vor allem an den ἀπαθανατισμός im großen Pariser Zauberpapyrus, den Dieterich unter dem Namen der Mithrasliturgie herausgegeben hat; hier sehen wir am klarsten, welch unzählige Vorschriften der Mysteriengläubige, der Gnostiker, zu beachten hat. Eben die Beachtung dieser Anweisungen ist seine εὐσέβεια, die ihm zur Gnosis verhilft.

Wie der Magier so sucht auch der Hermesgläubige die Erlangung der Erkenntnis durch theurgische Handlungen zu beschleunigen. Vgl. Iambl. de myst. VIII 4: καὶ ταῦτα οὐδὲ λόγῳ ψιλῷ θεωροῦσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας, ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικώτερα καὶ τῆς εἱμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσιν πρὸς τὸν θεὸν καὶ δημιουργόν. Reste solcher Mysterien haben wir vor allem in zwei hermetischen Schriften, der XIII. und der IV. Daß wir in XIII solche Reste vor uns haben, ist längst erkannt, und auch für IV hat Reitzenstein einen Hinweis gegeben, ohne die Sache im einzelnen zu verfolgen Da der englische Herausgeber nicht erkannt hat, was hie vorliegt, so muß ich versuchen, die Stelle hier zu erklären

Tat erhält von Hermes in § 3 die Belehrung, daß de Mensch vor allen anderen Lebewesen λόγος und νοῦς vorau habe; das erinnert zunächst an stoische Lehren: nach Ansicl der Stoiker kommt ja dem Menschen allein unter alle lebenden Wesen Anteil am Logos zu und zwar sowol am λόγος ἐνδιάθετος wie am λόγος προφορικός [1]). Es würc dann an unserer Stelle der νοῦς dem λόγος ἐνδιάθετος, d λόγος dem λόγος προφορικός entsprechen. Daß solcl Lehren in den Hermesgemeinden nichts unbekanntes ware

[1]) Die Tradition ist allerdings nicht einheitlich. Stoic. v fr. II 135 wird erklärt, nur der λόγος ἐνδιάθετος bilde das Unt

ersehen wir aus XII 12. *κἀκεῖνο δὲ ὅρα ὦ τέκνον ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῷα ἐχαρίσατο τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότιμα τῇ ἀθανασίᾳ.* Dazu hat ein Leser die Bemerkung *τὸν δὲ προφορικὸν λέγει* gesetzt, wie Scott richtig erkannte, das zeigt also, daß man auch in den Hermesgemeinden diese beiden gleichsetzte. In dem Sinne von *λόγος=λόγος προφορικός* haben auch Ficinus in seiner lateinischen Übersetzung und Norden[1]) die Stelle verstanden. Aber schon die folgenden Worte lehren, daß das unmöglich ist: die Stoa kennt keine Beschränkung des *λόγος ἐνδιάθετος* auf wenige Auserwählte, hier aber wird klipp und klar gesagt, daß der Nous nicht allen Menschen zugeteilt worden sei. Daß der Mann, der diese Stelle schrieb sich bewußt war, daß das, was er vortrug, Anstoß erregen könne, zeigt die Abwehr des Vorwurfs, Gott sei durch *φθόνος* zu dieser Beschränkung veranlaßt worden. Die Berufung auf die stoische Lehre vom Vorrang des Weisen hilft nicht zum Verständnis der hier vorgetragenen Anschauung, wie Bousset[2]) gegenüber Kroll[3]) gezeigt hat. Ich möchte auch bemerken, daß der XII. Traktat, der uns die deutlichste Parallele zur Lehre von der Bevorzugung des Menschen vor den anderen Lebewesen lieferte, von dieser Auslese nichts weiß. Allerdings kennt er eine Differenzierung der Wirkung des Nous in den Menschen, aber er ist darin nicht konsequent: wenn es nach § 3f. so aussieht als käme auch hier der Nous nur einer Gruppe von Auserwählten zu, so spricht § 6 nur noch von einer differenzierten Wirkung, und in § 12 wird anscheinend sogar von dieser Differenzierung Abstand genommen. Was der Verfasser des IV. Traktates unter dem *νοῦς* verstanden wissen will, ergibt sich aus § 6: *αὕτη ἡ τοῦ νοῦ ἐστιν ⟨ἐνέργεια⟩*[4]),

---

scheidungsmerkmal. Porphyr. de abst. III 3ff. berichtet dagegen, man habe den Tieren jeden Logos abgesprochen, vgl. M. Heinze, der Logos (Oldenburg 1872) p. 142f.

[1]) Agn. Theos p. 102. Scott verzichtet auf eine Entscheidung (II 139), neigt aber ebenfalls zu dieser Auffassung.

[2]) GGA. 1914 p. 725ff., 729f.

[3]) Lehren des H. Tr. p. 262f.

[4]) *ἐνέργεια* add. Scott.

ἐπιστήμης τῶν θείων εὐπορία[1]) καὶ τοῦ θεοῦ κατανοήσεω
Der νοῦς ist also das ὄργανον τῆς γνώσεως wie es X 9 heiß
ist das göttliche πνεῦμα, das dem Menschen die Erkenntni
Gottes verleiht und ihn zum τέλειος ἄνθρωπος macht: ὅσο
μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοό,
οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸ
νοῦν δεξάμενοι (§ 4). Für die Gleichsetzung von νοῦς unc
πνεῦμα brauche ich keine Beispiele zu geben, seit Reitzen-
steins Ausführungen sind diese Tatsachen bekannt genug[2])
Der Gegensatz von νοῦς und λόγος in § 4 zeigt ebenfalls
daß wir mit der Deutung λόγος = Sprache nicht auskommei
Der Logos muß eine dem νοῦς untergeordnete geistige Fähig
keit sein, die den Menschen immer noch über die ἄλογα ζῷ
erhebt. Wir finden ähnliches im X. Traktat, wo der Log
als ἔνδυμα τοῦ νοῦ bezeichnet wird[3]). Das erinnert an d
Lehre der Markosier, nach denen die ψυχή ein ἐπίγει
ἔνδυμα τοῦ πνεύματος ist, wobei ψυχή in demselben e
werteten Sinne gebraucht wird, den wir auch in der
jene ganze Literatursphäre technischen Bezeichnung ψυχι
für denjenigen, der das göttliche Pneuma nicht hat, antreff
(vgl. Reitzenstein, hellenist. Mysterienreligionen² p. 176
Damit erhalten wir aber auch die Erklärung für uns
Traktat: in den §§ 4 und 5 handelt es sich eben um
Gegensatz von πνευματικοί und ψυχικοί. Das führt uns
ganz ab nicht nur von stoischen, sondern von griechis
Anschauungen überhaupt, und man kann es nur als
mißlungen bezeichnen, wenn Kroll, der in seiner ga
Darstellung der Logoslehre eine Scheidung der in
einzelnen Traktaten sehr verschiedenen Logosbegriffe
nicht versucht, diesen Gegensatz aus der stoischen I
vom Vorrang des Weisen erklären will; Scott versucht er
keine Erklärung, sondern begnügt sich damit, den Trakt
der allgemeinen Etikette „platonisierend" abzutun. Auf

---

[1]) εὐπορία Scott ἐντορία codd.

[2]) Mysterienrelig.² p. 180 u. 190.

[3]) Auch Philo scheint die Vorstellung nicht fremd gewe
sein, vgl. migr. Abr. 3f. Ähnlich scheidet er leg. all. I 1 zwisch
und αἴσθησις, vgl. W. Kroll de oraculis chaldaïcis (Breslau 189

Weise wird man nie zu einem Verständnis der hier vorgetragenen Anschauungen kommen. Beide — und nicht nur sie — haben sich dadurch täuschen lassen, daß der Autor unseres Traktates seine Lehre bewußt in die Terminologie griechischer Philosophie kleidet; der *νοῦς* als Organ der Erkenntnis Gottes ist ja platonisch und dann ein fester Bestandteil griechischer Theologie geworden. Für eine Unterscheidung *λόγος*: *νοῦς* vermag ich sonst kein Beispiel zu bringen. Herr Prof. Jaeger weist mich auf die gewöhnliche Scheidung *σῶμα* : *ψυχή* : *νοῦς* hin, die für meine Ansetzung *λόγος* = *ψυχή* spricht. Die Welt, in der diese Anschauungen vom Gegensatz der wenigen Auserwählten, denen der Nous zuteil wurde, und der Menge derer, die gleich den *ἄλογα ζῷα* ganz im somatischen Leben aufgehen, zu Hause sind, kennen wir. Wir finden diese Vorstellung vor allem im I. Traktat, wo der Poimandres auf die Frage, ob nicht alle Menschen den *νοῦς* erhielten, antwortet: *παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ καθαροῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ ἐλεήμοσι καὶ τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι κτἑ*[1]. Ich brauche für diese allbekannte Tatsache weiter keine Beispiele zu geben.

Wenn im folgenden der *νοῦς* als ein *ἆθλον* bezeichnet wird, so ist diese Anschauung, die an die alte agonistische Ethik der Griechen erinnert, den hermetischen Schriften nicht fremd. X 19 heißt es: *καὶ ἡ τοιαύτη* (sc. *ἡ εὐσεβὴς*) *ψυχή, τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἀγωνισαμένη — ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι — ὅλη νοῦς γίνεται*

Einen Hinweis auf die Herkunftssphäre all dieser Vorstellungen erhalten wir im Traktat selbst, wenn es heißt, daß alle diejenigen, die die Geistestaufe erhielten *τέλειοι ἄνθρωποι* wurden. *τέλειος* ist ein Wort, das der griechischen Mysteriensprache entstammt. Reitzenstein[2] hat gezeigt, daß die Bildung des Begriffs ausgeht von den *τέλεια μυστήρια*, die zur vollen Epoptie führten. Bei Clemens Alexandrinus bezeichnet *τέλειον*

[1] I 22 vgl. IX 5 X 23. Ich verzichte darauf, Beispiele aus Philon und aus der christlichen Gnosis zu bringen und verweise nur auf Bousset, Kyrios Christos² (Göttingen 1921) p. 131 ff.

[2] Hellen. Mysterienreligion.² p. 191 f.

die Taufe[1]). Schon früh aber ist das Wort auch auf dei Mysten übertragen worden, der die volle γνῶσις erlangt hai

Diese Beziehung auf die Mysterien führt uns zugleicl in einer anderen Frage weiter. Hermes belehrt Tat, daß Gott einen κρατῆρ mit νοῦς gefüllt und ihn durch einen Herold zur Erde herabgesandt habe. W. Kroll leitet das Bild von dem mit νοῦς gefüllten κρατῆρ aus dem platonischen Timaios ab[2]), dasselbe tut Scott, der dazu noch eine Beeinflussung von der christlichen Taufe her annimmt[3]). Scott stützt sich hier vor allem auf den sakramentaler Charakter dieser Geistestaufe, die sie von den Reinigungs und Taufriten aller anderen Kulte mit Ausnahme des christ lichen trenne. Aber einmal sind unsere Kenntnisse übe außerchristliche Taufen durchaus nicht so weitgehend, da wir das behaupten dürfen, wissen wir doch nicht einm: wie stark die christliche Taufe von anderen Kulten beei flußt ist, und zweitens finden wir in dem sogenannt 2. Jeûbuch ganz dieselben Anschauungen wie bei de Hermetiker[4]). Ich bin überzeugt, daß Reitzenstein das Richti getroffen hat, wenn er hierzu auf den in griechischen M sterien zu Reinigungs- und Taufzwecken verwendeten κρα verweist[5]). Bestätigt scheint mir das zu werden durch Einführung des κῆρυξ; Scott erklärt zwar, daß er ger auch das κήρυγμα als etwas christliches empfinde, ich stehe aber, daß ich auch hier lieber an das aus griechisc Mysterienkulten, z. B. aus Eleusis, genau bekannte Amt κῆρυξ oder ἱεροκῆρυξ[6]) denke, zu dessen Amt auch die I ation gehörte. Daß diese Geistestaufe in den Herr gemeinden wirklich als kultischer Brauch bestanden dürfen wir wohl annehmen. Zosimos sagt in seiner S(

---

[1]) Paidag. I 6, 26 vgl. Bousset, Kyrios Christos[2] p. 197,1. El Beispiele für die Verbreitung des Wortes in der christlichen G

[2]) PWs. v. Hermes Trismegistus Sp. 809.

[3]) Bd. II p. 140.

[4]) Vgl. Bousset Hauptprobleme der Gnosis p. 61 f. 295.

[5]) l. c. p. 190.

[6]) cf. Stengel griech. Kultusaltertümer[3] (München 1920) Nach Porph. bei Euseb. pr. ev. III 12, 4 vertritt er den Hermes.

an Theosebeia[1]): *ὅταν δὲ ἐπιγνῷς αὐτὴν τελειωθεῖσαν, τότε καὶ [τῶν φυσικῶν] τῆς ὕλης κατάπτυσον καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα* [sic!] *καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν*; das scheint mir die Annahme des kultischen Taufbrauches zu bestätigen. Bei dieser Taufe sprach wohl der *κῆρυξ* die Worte: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας*. Es wird also hier eine *ἄνοδος ψυχῆς* in Aussicht gestellt. Eine Schilderung dieser *ἄνοδος*, die also zu den *δρώμενα* des Kultus gehört haben muß, haben wir in § 8: *ὁρᾷς ὦ τέκνον πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων κατὰ συνέχειαν καὶ δρόμους ἀστέρων, ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν σπεύσωμεν*. Zum Verständnis dieser Worte müssen wir zunächst wieder Zosimus heranziehen; dort heißt es vor der oben angeführten Stelle: *σὺ γοῦν μὴ περιέλκου ὡς γυνή, ὡς καὶ ἐν τοῖς κατ' ἐνέργειαν ἐξεῖπόν σοι, καὶ μὴ περιρρέμβου [ὡς γυνή] ζητοῦσα τὸν θεόν, ἀλλ' οἴκαδε καθέζου καὶ ὁ θεὸς ἥξει πρὸς σέ ..... καθεζομένη δὲ τῷ σώματι καθέζου καὶ τοῖς πάθεσιν, ἐπιθυμίᾳ ἡδονῇ θυμῷ λύπῃ καὶ ταῖς δώδεκα Μοίραις τοῦ θανάτου καὶ οὕτως διευθύνασα αὐτὴν προσκαλέσῃ πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον καὶ ὄντως ἥξει τὸ πανταχοῦ ὂν καὶ οὐδαμοῦ*. Die Dämonen soll sie dabei durch Gebete abwehren, dann erfolgt schließlich die Weihe im *κρατήρ*. Ich gehe hier auf die besonderen Gegebenheiten des Stückes, die Reitzenstein erklärt hat[2]), nicht weiter ein, sondern hebe nur das heraus, was uns weiterführt. Die unter den vier stoischen Hauptlastern stehenden zwölf *Μοῖραι τοῦ θανάτου* sind offenbar die zwölf *τιμωρίαι* oder *τιμωροὶ δαίμονες* der hermetischen Prophetenweihe (C. H. XIII 7.), die den zwölf Tierkreiszeichen „den eigentlichen Schicksalsherren nach ägyptischer Lehre“[3], entsprechen. Übertragen wir das auf unsere Stelle, so haben wir das Verständnis für die Worte *πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ δρόμους ἀστέρων ἡμᾶς δεῖ διεξελθεῖν*. Der Aufstieg der Seele vollzieht sich also über die zwölf Tierkreiszeichen

[1]) Berthelot, les alchimistes grecs p. 255.
[2]) Historia monachorum u. Historia Lausiaca (Gött. 1916) p. 108ff.
[3]) Poimandres p. 231.

und bei jeder Stufe wird der Mensch von einem τιμωρὸς δαίμων befreit. Wie die Worte πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν zeigen, wechselt die Seele auf jeder Stufe den Körper, d. h. also, in der kultischen Handlung wurden dem Mysten zwölf verschiedene Gewänder angelegt, wie wir es ja auch bei Apuleius in der Darstellung der Isismysterien sehen[1]. Scott, der nicht erkannt hat, daß es sich hier um die Darstellung eines Mysteriendromenons handelt, ist dazu gezwungen, σώματα als „the atmosphere, the several subdivisions of the region of fire, namely, the seven planetspheres and the sphere of the fixed stars“[2]) zu fassen, das schiebt dem Autor eine unnötige Doppelheit des Ausdrucks unter; zudem wer wird, wenn von σώματα schlechthin die Rede ist, an die Himmelskörper denken? Eine solche Un klarheit brauchen wir dem Autor wirklich nicht zuzutrauer Die Wanderung durch die Reiche der zwölf Schicksalsherrei durch die der Myste zum Gott wird und infolgedessen Go erkennen kann[3]), ist etwas durchaus bekanntes. Schon d babylonische Religion kennt ein Wiederbelebungsmysteriu das sich in zwölf aufeinanderfolgenden Toren des Leben hauses vollzieht und den Mysten zuletzt vor das Antlitz d höchsten Gottheit stellt[4]). Als freiwilligen Tod und gnädi Verpflanzung in ein neues Leben faßt Apuleius die Wirku der Weihe; er deutet auf eine Wanderung, die ihn z Gott, zum Sonnengott, macht. Daß er durch zwölf v schiedene Reiche gewandert ist unter zwölfmaligem Wech der Gestalt, zeigen klar die zwölf verschiedenen Gewän Orientalische Mystik wechselt beständig mit den Vorstellun Leib und Gewand. Zwölf Erscheinungsformen hat ägyptische Sonnengott in der Vorstellung der Ägypter r den zwölf Stunden, und in den zwölf Stunden der N durchläuft der Tote, ehe er vergöttlicht zum Lichte wie geboren wird, zwölf verschiedene Reiche. Reitzenst

1) Apul. met. XI 23f.

2) Bd. II p. 148.

3) Scott ändert das ἀποθεῶσαι in § 7 ohne Not.

4) Reitzenstein, iran. Erlösungsmyst. p. 95.

5) Hell. Mysterienreligionen² p. 88ff.

macht auf die Beziehungen zwischen der im Papyrus Rhind I col. 6 dargestellten Totentaufe und Apuleius aufmerksam. Bei Apuleius wie bei dem Toten — und wie bei dem Könige, dessen Vergöttlichung der des Toten entspricht —, geht dem Wiedergeburtsmysterium eine Taufe voraus, die Taufe, die wir auch hier in unserem Tractat haben. Der XIII. Traktat, die Prophetenweihe, kennt die Taufe bereits nicht mehr, ebenso ist dort das *δρώμενον*, die kultische Darstellung, die einen täuschenden Apparat verlangt, offenbar weggefallen und nur das Wort allein soll noch seine Wirkung üben. Es liegt hier dieselbe Abschwächung einer alten Mysterienhandlung vor, wie sie Reitzenstein[1]) in dem manichäischen Erlösungsmysterium beobachtet hat. Wir sehen also, daß unser Traktat gegenüber der Prophetenweihe den alten Charakter des Mysteriums treuer bewahrt hat. Daß es sich in beiden Fällen ursprünglich um Geschehen gehandelt hat, zeigt ein Vergleich der Wirkungen beider Mysterien; in unserem Traktat heißt es: *ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι ὦ Τὰτ κατὰ σύγκρισιν τῶν ἑτέρων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι. πάντα γὰρ ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοΐ, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν, τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν* (der Autor hält sich hier wie überall möglichst an griechisch-philosophische Terminologie, daher diese *θέα τοῦ ἀγαθοῦ*), *καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε (δια)τριβὴν καὶ καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν.* Weniger in philosophische Sphäre übersetzt heißt es in XIII 7: *ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὦ πάτερ, φαντάζομαι οὐχ ὁράσει τῶν ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ διανοίᾳ* (das sind die *ὀφθαλμοὶ τοῦ νοῦ* oder *τῆς καρδίας*, von denen sonst im hermetischen Corpus die Rede ist) *ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι. ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς, ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα.* Ganz stark philosophisch umgeformt ist auch die Schilderung dieses Zustandes in XI 20, aber auch hier schimmert die Mysterienvorstellung noch überall durch[2]). Norden[3]) hat

---

[1]) Iran. Erlösungsmyst. p. 96f.

[2]) Vgl. Reitzenstein hellenist. Myst.[2] p. 144.

[3]) Agn. Th. p. 106.

aus scheinbaren Anklängen der Darstellung im IV. Traktat an Ciceros Somnium Scipionis geschlossen, daß auch der Hermetiker von Poseidonios beeinflußt sei; ich hoffe, gezeigt zu haben, daß an eine philosophische Quelle hier nicht zu denken ist.

Nachdem Hermes den Tat in das Taufsakrament und seine Wirkungen als das Mittel zu Gott zu gelangen eingeweiht hat, äußert Tat den Wunsch, gleichfalls getauft zu werden; der Aufbau ist hier ganz ähnlich wie im XIII. Traktat; beidemale erfolgt erst die Mitteilung des Mysteriums, dann äußert der Schüler den Wunsch, nun auch seinerseits der höchsten Vollendung teilhaftig zu werden, in unserem Falle durch die Taufe, in XIII, wo die Kulthandlung ja durch das Wort ersetzt worden ist, durch die Kenntnis der *εὐλογία ὕμνου*. In unserem Traktat erfolgt nun die Einführung de *φιλαυτία*, über die ich bereits oben gesprochen habe. Au der folgenden, für unseren Zweck wenig bedeutenden Er örterung, auf die ich nicht näher mehr eingehen will, ver dient noch ein Punkt hervorgehoben zu werden, das ist di Einführung der *αἵρεσις*. Daß es der eigenen freien En scheidung des Menschen unterworfen ist, ob er sich fi *θεῖα* oder die *θνητὰ* entscheiden will, wird in diese Schriften sonst nie ausgesprochen; Kroll[1]) sah darin sog einen Verstoß „gegen die in diesen Schriften übliche Leh von der Heimarmene". Wie es mit dieser „Lehre von d Heimarmene" steht, werden wir ja später sehen. Das Ve wunderliche dieser Ansicht in diesen Schriften muß ab zugegeben werden; denn gewöhnlich sieht man in dies Kreisen in dem Zuteilwerden der *γνῶσις* ein besonde Charisma — soweit man sich nicht völlig darüber a schweigt. Über eine etwaige Kollision der *αἵρεσις* mit *εἱμαρμένη* äußert sich der Verfasser gar nicht, die *εἱμαρμ* spielt anscheinend für ihn gar keine Rolle; es ist mögli daß die *κακά*, an denen nach § 8 die Menschen sel schuld sind[2]), z. T. darin bestehen, daß sie nicht durch

---

[1]) l. c. p. 343.

[2]) *ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα* *κρίνοντες τῶν ἀγαθῶν*. Zur Verwendung dieses Platonzitates (

γνῶσις von der Macht der Heimarmene befreit werden, aber das bleibt Vermutung. Die freiere Stellung unseres Autors in dieser Frage, die ihn bedeutsam von den anderen Vertretern dieser Schriftengruppe scheidet, ist wohl auf seine stärkere Hinneigung zur Philosophie, die sich schon in der bewußten Umsetzung gnostischer Termini in griechisch-philosophische ausspricht — wobei er aber durchaus Vertreter gnostischer Anschauungen bleibt, was man von der unten zu besprechenden anderen Gruppe hermetischer Autoren nicht sagen kann — zurückzuführen.

Die Interpretation des IV. Traktates, soweit ich sie hier geben konnte, hat uns in die Welt der Mysterien geführt. Aus den Mysterienanschauungen heraus erklären sich auch die Bilder, die für die γνῶσις üblich sind: der Weg und das Licht. Ich kann mir die beiden näheren Ausführungen sparen, da von Reitzenstein[1]), Bousset[2]), Wetter[3]) u. a. hier alles nötige gesagt ist. Hinweisen möchte ich nur noch auf die Bezeichnung des Nous als Mystagogen (X 21).

Fassen wir zusammen, was sich für den Begriff der γνῶσις aus der bisher besprochenen Schriftengruppe ergibt, so sehen wir, daß es sich in ihnen um eine übersinnliche Schau handelt, die ursprünglich auf dem Wege des Mysteriums erworben wird; das Mysterium verblaßt dann allmählich als lebendige Kulthandlung und verflüchtigt sich zur rein bildlichen Bezeichnung des Heilsweges. Vermittelt wird die Gnosis durch den Nous, das persönlich oder begrifflich gedachte göttliche Pneuma. Bedingung für die Erlangung der Gnosis ist Selbsterkenntnis und εὐσέβεια. Wir haben hier ein ähnliches Schauen Gottes, wie es Baudissin[4]) für das Judentum nachgewiesen hat, dem das Schauen Gottes stets über dem Erkennen stand, und wie wir es auch bei Paulus finden[5]).

617 E.) vgl. Geffcken zwei griech. Apologeten p. 103, 4. Dietrich Nekya² (Leipzig 1913) p. 115, 1. Usener Kl. Schr. IV (Leipzig 1913) p. 324, 27.

[1]) Mysterienreligionen² p. 142 und 146.

[2]) Hauptprobleme p. 277.

[3]) Φῶς (Upsala 1915).

[4]) Archiv für Religionswissenschaften XVIII (1915) p. 173 ff.

[5]) Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. p. 149.

Wenden wir uns nun der Gruppe von Schriften zu, die den Ausdruck γνῶσις θεοῦ vermeiden. Auch sie beschäftigen sich mit der Frage der Gotteserkenntnis, aber sie sagen nicht γιγνώσκειν θεόν, sondern νοεῖν θεόν: εὔξαι τῷ κυρίῳ καὶ πατρί, τῷ μόνῳ καὶ ἑνί, ἵλεω τυχεῖν ἵνα δυνηθῇς τὸν τηλικοῦτον θεὸν νοῆσαι heißt es im V. Traktat, der überhaupt wohl als Prototyp dieser Gattung gelten kann. Daran ändert die äußerliche Verknüpfung von IV und V nichts, die Norden[1]) zu der Ansicht führte, beide Schriften stammten von demselben Verfasser. Der V. Traktat ist eine Predigt über das Thema der Selbstoffenbarung Gottes im Kosmos und die Möglichkeit des Menschen, ihn hier zu erkennen, obgleich er ἀφανής ist; schon das zeigt uns, daß wir uns hier in einer von griechischer, speziell stoische Philosophie beeinflußten Sphäre bewegen. Die Lehre, da Gott sich im Kosmos verkörpere, ist ja eins der Grund dogmen der stoischen Philosophie: „Gott ist zwar unsichtba aber wir erkennen ihn aus seinen Werken, das ist d Grundakkord, der sich durch sie hinzieht[2]).“ Daß wir hier mit einer platonisch beeinflußten Stoa zu tun habe zeigen die Vorstellungen, daß Gott ewig, und daß die W nur sein Abbild sei (§ 1 Mitte, 2 Ende), die dem streng Materialismus der alten Stoa widersprechen, nach der G und Materie identisch sind und daher beide bei der ἐκπ ρωσις zugrunde gehen. Der Gedanke, daß der Mensch G der doch ἀφανής ist, vermittels der νόησις fassen kann, g ebenfalls von griechischer Philosophie aus. Vorhanden die Anschauung wohl schon bei Empedokles, wenn es ihm[3]) heißt, daß man die Gottheit nicht sich vor Au bringen noch mit Händen betasten kann[4]). Nach Pla

---

[1]) Agn. Theos p. 27.

[2]) ib. p. 24.

[3]) fr. 133.

[4]) Die Idee des mit Händen Betastens finden wir ja auch stoischer Literatur wieder. Platon hatte im Timaios (28 B. 31 B.) dem θεὸς νοητός den θεὸς ὁρατὸς καὶ ἁπτός unterschieden. Stoa, die ja die Immanenz Gottes lehrte, hob diese Unterschei auf, und wir finden nun in stoischen Kreisen manche Äußerung, hierher zielt. Norden, der auf diese Vorstellung verweist (Agn. Th

gelangt man durch νόησις zum Ergreifen dessen, was den Wahrnehmungen unzugänglich war, also auch zur Erkenntnis Gottes[1]; ist doch die Vernunft der Teil in uns, durch den wir Gott verwandt sind. Die Stoa hat diese Gedanken aufgenommen: durch seine Vernunft, die das göttliche Pneuma in voller Reinheit repräsentiert, ist der Mensch aufs engste mit der Gottheit verwandt, und so auch befähigt, sie zu erkennen[2]. Ganz nahe kommt den Anschauungen unseres Traktates Philon; nach ihm hat die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt — die den Menschen zum Staunen über die Größe des Schöpfers führt, ihn aber doch nur den Schatten Gottes erkennen läßt — nur dann einen Sinn, wenn aus ihr die Frömmigkeit, das Sichversenken in Gott entspringt[3]. Bei ihm ist, wie auch sonst in griechischer Philosophie, der Geist Auge der Seele, doch erkennt er auch dem Geist einen besonderen Gesichtssinn zu, die ὄψις τῆς διανοίας — im Ausdruck an Platon angelehnt — der den ὀφθαλμοὶ τοῦ νοῦ in unserem Traktat entspricht. Freilich ist diese Übereinstimmung wohl auf Platon zurückzuführen, der für Philo wie für den Hermetiker die Grundlage ihrer Anschauung abgibt.

Die Offenbarung Gottes soll im folgenden Teil des Traktates an zwei Gruppen von Objekten, den οὐράνια und den θνητά gezeigt werden. Die einzelnen Beweise, deren sich der Autor zu diesem Zwecke bedient, sind uns aus der stoischen Populartheologie sattsam bekannt; und es ist interessant zu sehen, wie sich unter dem Einfluß der traditionellen Beweise das ursprünglich gesteckte Beweisziel

---

p. 14) zieht außer Manilius IV 916ff. die bekannte Stelle der Areopagrede (Acta 17, 26ff.) heran: ἐποίησεν τε ... πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων ... ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, ferner den Anfang des ersten Johannesbriefes und das Logion aus Oxyrrhynchos. Bei dem Hermetiker sehen wir, wie er mit seinem Greifen des εἰκὼν τοῦ θεοῦ zu der platonischen Anschauung zurückkehrt, die seinem transzendenten Gottesbegriff entsprach.

[1]) Vgl. A. Aall, Geschichte der Logosidee I 72.

[2]) Capelle N. J. 1905 p. 558. Wendland, Philons Schrift über die Vorsehung p. 9, 5. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa p. 197.

[3]) Leisegang, der heilige Geist (L. 1919) p. 62.

verschiebt: nicht mehr das *φανῆναι* Gottes wird bewiese sondern seine Existenz: es muß doch jemand da sein, d alles geschaffen hat: *ἔστι γάρ τις ὦ Τὰτ ὁ τούτων πάντα ποιητὴς καὶ δεσπότης.* Die Frage nach dem, dessen Wirke die ganze Schöpfung ihre Existenz verdankt, wiederho sich ständig (§ 3—7). *μηδέποτε ἀποστερήσῃς τοῦ δημιουργο τὰ δημιουργήματα.* Wie kein Bild und keine Statue ohn einen schaffenden Künstler entstand, so auch nicht di Schöpfung ohne Gott. Er ist ewig und schafft ewig, e umfaßt das Seiende und das Nichtseiende, und eben ir Seienden offenbart er sich. So lenkt der Schluß wied zum Thema zurück. In einem feierlichen Gebet klingt d Traktat aus.

Was wir hier vor uns haben, ist ein Gottesbeweis *ἀπ τῶν ἔργων*, der fast in allen Einzelzügen griechischen A schauungen entspricht[1]. Ich kann hier nicht auf Einz

---

[1]) Zu den ungriechischen Elementen des Traktates gehört z. die Einführung des Willens in § 7 (*ὁ ἀφανὴς θεός, ὁ τῷ ἑαυτοῦ θε ματι πάντα δημιουργήσας*). Ich kann hier nicht die ganzen Vorstellun erörtern, sondern verweise dafür auf Jos. Krolls Darstellung (l. c. S bis 30). Nur zwei Stellen, die ich Bernays Kommentar zu Philo *ἀφθαρσ. κόσμ.* (Abh. d. Berl. Ak. d. W. phil. hist. Cl. 1882 Abh. 3 S. verdanke, möchte ich anführen. Clem. Alex. Paedag. I 6 S. 11 *τὸ θέλημα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ἔργον ἐστὶν καὶ τοῦτο κόσμος ὀνο ζεται.* Die andere Stelle zeigt, daß man gerade in diesem ausgeprä Hervortreten des Willens Gottes einen Gegensatz zur althellenisc Anschauung empfand: Galen de usu part. XI 14 (III S. 905 K) *καὶ τ ἔστιν καθ' ὃ τῆς Μωσέως δόξης ἥ θ' ἡμετέρα καὶ Πλάτωνος καὶ ἡ ἄλλων παρ' Ἕλλησιν ὀρθῶς μεταχειρισαμένων τοὺς περὶ φύσεως λό διαφέρει. τῷ μὲν γὰρ ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι τὸν θεὸν κοσμῆσαι τὴν ὕ ἡ δ' εὐθὺς κεκόσμηται. πάντα γὰρ εἶναι δυνατὰ τῷ θεῷ νομίζει εἰ τὴν τέφραν ἵππον ἢ βοῦν ἐθέλοι ποιεῖν. ἡμεῖς δ' οὐχ οὕτω γ σκομεν, ἀλλ' εἶναι γάρ τινα λέγομεν ἀδύνατα φύσει καὶ τούτοις μηδ' χειρεῖν ὅλως τὸν θεόν, ἀλλ' ἐκ τῶν δυνατῶν γενέσθαι τὸ βέλτιον αἱρεῖ* Zu den ungriechischen Elementen gehört auch die Einführung mannweiblichen Gottes: *εἰ δέ τι με καὶ τολμηρότερον ἀνάγκη εἰ τούτου ἐστὶν ἡ οὐσία τὸ κύειν πάντα καὶ ποιεῖν. κύειν* und *ποιεῖν* zeichnen die beiden Schöpfungsprinzipien. Scott ändert *κύειν* Not in *κινεῖν*, die Worte in § 7 *τίς πάντα ταῦτα ἐποίησεν, ποία μ ποῖος πατήρ, εἰ μὴ ὁ ἀφανὴς θεός* rechtfertigen die Überliefe Näher auf diese Anschauung einzugehen vermeidet der Autor.

heiten eingehen, so reizvoll es wäre, diesen Dingen nachzugehen. Das Ausgehen von den ἔργα Gottes, als Mittel zur Gotteserkenntnis zu gelangen, ist charakteristisch für diese zweite Gruppe von hermetischen Schriften. Wir finden es nicht nur hier in V, sondern auch in XII, ferner in dem mittleren Stücke von XI und in XIV: in letzterem heißt es (§ 3), von Gott *ἀεὶ οὖν ποιῶν ἀ⟨εὶ⟩ ὁρατός ἐστιν. οὕτως ἄξιόν ἐστιν νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι ⟨ὡς⟩ τὸν πατέρα γνωρίσαντα.* Und XII 20 wird gesagt: *οὐδὲν δύσκολόν ἐστιν νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ θέλεις, καὶ θεωρῆσαι αὐτόν. ἴδε τὴν τάξιν τοῦ κόσμου [καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως]. ἴδε τὴν ἀνάγκην τῶν φαινομένων καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν γεγονότων τε καὶ γινομένων. ἴδε τὴν ὕλην πληρεστάτην οὖσαν ζωῆς. ⟨ἴδε⟩ τὸν τηλικοῦτον θεὸν κινούμενον μετὰ πάντων τῶν ἐνόντων.* Wir haben hier eine ganz kosmisch gerichtete Frömmigkeit, die sich von der der ersten Gruppe scharf abhebt. Ich komme darauf unten noch zu sprechen.

Der V. Traktat hatte es uns ermöglicht zu erkennen, welcher Art die Gotteserkenntnis ist, die durch die *νόησις* vermittelt wird. Eine nähere Definition der *νόησις* wird kaum gegeben; denn die Worte *νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὖσα* kann man wahrlich nicht als eine solche bezeichnen. Hier tritt der IX. Traktat ein, der eine Untersuchung über das Verhältnis der *νόησις* zur *αἴσθησις* gibt. Der Autor stellt zunächst fest, daß man *αἴσθησις* und *νόησις* gewöhnlich nach den Objekten auf die sie sich beziehen, die *ὕλη* und die *οὐσία*, zu trennen pflege: *αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης.* Das geht auf die Platonische Trennung beider zurück[1]. Der Autor lehnt das ab, wohl, wie Scott vermutet, unter dem Einfluß stoisierender Philosophie[2]. Mit dieser seiner Ansicht steht er im Corpus Hermeticum, soviel ich sehe, allein da. Denn der Autor von V faßt, wie mir die oben angeführte Stelle zu zeigen scheint, die

---

[1]) cf. Windelband, Gesch. d. alten Philosophie p. 117.
[2]) Bd. II 266ff.

νόησις sicher als auf die οὐσία bezogen, sonst hätte e
nicht so stark betont, daß sie allein die Erkenntnis Gotte
zu vermitteln vermöge. Wir haben also in der νόησις diese
Schriften wohl ein von dem sinnlichen Erkennen, der αἴσ
θησις scharf getrenntes Erkenntnisvermögen zu sehen, desse
Organ der νοῦς und dessen Objekt die οὐσία ist. Si
vermittelt dem Menschen durch Vermittelung der ἔργα θεο
die Erkenntnis Gottes. Insbesondere ist es das Erlebni
des Kosmos, das zur Erlangung dieser Erkenntnis beiträg
Was dieses Kosmoserlebnis für griechische Religiosität z
bedeuten hatte, hat erst kürzlich mein verehrter Lehr
Werner Jaeger in seinem Aristotelesbuch wieder hervo
gehoben. Noch heute spüren wir, wenn wir die wunde
vollen Worte des Aristoteles bei Cicero n. d. II 95 lese
die unvergleichlich zwingende, aus dem innersten Erleb
hervorgewachsene Kraft dieser „ins Religiöse gesteigerte
das Wunder der Formen und Ordnungen schauenden B
trachtung des Kosmos, die bis zur Ahnung seines göttlich
Lenkers emporführt[1])". Wir hören das Motiv immer u
immer wieder anklingen[2]), die christlichen Autoren üb
nehmen es und tragen es weiter[3]). Auch die hermetisch
Autoren haben es gern verwandt, wir sehen es im ob
besprochenen V. Traktat, ferner in XI 6f. XII 20. Der Unt
schied zu der ersten Gruppe von Traktaten zeigt sich b
sonders in der Stellung beider Gruppen zu den Gestirn
ich möchte hier die Worte anführen, mit denen Bous
diesen Gegensatz charakterisiert: „Es kann kaum ei
größeren Gegensatz geben als zwischen dieser sideri
bestimmten Frömmigkeit hellenistischer Kreise und
Gnosis. Dort die Gestirne Götter — hier dämonis
Mächte; dort die demütige Beugung unter das von
Göttern gesandte Geschick — hier die Heimarmene,
fluchheischende dämonische Macht, aus deren harter H
schaft zu entfliehen die Sehnsucht der Frommen wird;
das Endziel der Aufstieg der Seele zu den leuchten

---

[1]) Jaeger, Aristoteles (Berlin 1923) p. 68.
[2]) Vgl. Capelle N. J. 1905, 529.
[3]) Vgl. Geffcken zwei griech. Apologeten p. XXIII.

Gestirnen — hier die Hauptsorge des Mysten, wie seine Seele nach dem Tode den bösen Feinden, den Planeten, entrinnen könne; dort die Seeligkeit, erlebt am Anblick des gestirnten Himmels — hier das Hinausstreben über die ganze sichtbare Welt; dort die höchsten Gottheiten die Gestirne und der leuchtende Himmel — hier die große Sehnsucht nach dem *ἄγνωστος θεός*[1])".

Die verschiedene Einstellung zu den Gestirnen führt uns ganz automatisch auf ein zweites Problem, die verschiedene Einstellung der Hermesschriften zur Frage der Heimarmene. Es ist mit der Frage der *γνῶσις* unlösbar verknüpft, wir sahen ja oben, wie es in der zuerst besprochenen Gruppe zu den Wirkungen der Gnosis gehört, den Menschen von der Macht der Heimarmene zu befreien, ihn im Mysterium durch die Reiche der zwölf Schicksalsherren zu führen und ihn durch die schließlich erfolgende Vergottung ihrem Einflußbereich zu entziehen. Hier zeigt sich uns schon die starke Verbindung von Astrologie und Heimarmenelehre; denn die zwölf Schicksalsherren sind eben, wie Reitzenstein richtig gesehen hat, die zwölf Sternbilder des Tierkreises[2]). Die allgemeinere Anschauung der hermetischen Schriften ist die, daß nicht die Zeichen des Tierkreises, sondern die sieben Planeten aufs engste mit dem Wirken der Heimarmene verbunden sind; dabei erscheinen die Planeten teils als Werkzeug der Heimarmene: Stob. ecl. I p. 82, 5 W. *ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες.* ib. 8 Lyd. de mens. IV 7 p. 70, 22 Wünsch: *καὶ μάρτυς Ἑρμῆς ἐν τῷ καλουμένῳ τελείῳ λόγῳ οὕτως εἰπών· αἱ καλούμεναι ἑπτὰ σφαῖραι ἔχουσιν ἀρχὴν τὴν καλουμένην τύχην ἢ εἱμαρμένην, ἥτις πάντα ἀλλοιοῖ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐκ ἐᾷ μένειν,* teils wird die Heimarmene als eine Wirkung der *διοίκησις* der Gestirne bezeichnet (I 9, danach zitiert XVI 16).

Soweit die Traktate der zuerst besprochenen Schriftengruppe sich zur Frage der *εἱμαρμένη* äußern — und die Stellen sind nicht allzu zahlreich — können wir feststellen,

---

[1]) Bousset Kyrios Christos² p. 185.

[2]) Poimandres p. 231, vgl. oben p. 19.

daß sie in der Heimarmene das Prinzip des Schlechten sehen. Von den Sternen empfängt der Mensch alle bösen Triebe und muß sie ablegen, wenn er sich zu Gott erheben will: I 25 *πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες, ἀφανὲς γίνεται καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς [τὰς] ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω ⟨ὁ ἄνθρωπος⟩ διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν ἀνενέργητον καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀνενέργητον καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν ⟨ἀνενέργητον⟩ καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀπλεονεκτήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος ⟨ἀνενέργητον⟩.* Diese Anschauung ist ganz charakteristisch. Si[e] entspricht im wesentlichen der bei Servius Aen. VI 114 vor[ge]tragenen: docent autem philosophi anima descendens qui[d] per singulos circulos perdat. unde etiam mathematici fingur[t] quod singulorum numinum potestatibus corpus et anim[a] nostra conexa sunt ea ratione, quia cum descendunt anima[e] trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidine[m] Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium[1] quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint u[ti] vigore suo et viribus propriis. Das Ziel des Gnostike[rs] ist hier überall die Erhebung über die Gestirne zu d[er] *ὀγδοαδικὴ φύσις*, wie es in der Poimandresstelle weiter heiß[t] und die Einswerdung mit Gott. Interessant ist es, dam[it] die Ausführungen des Macrobius in seinem Kommentar z[u] Ciceros Somnium Scipionis zu vergleichen. Er spricht vo[n] dem Abstieg der Seele zu den inferna vitae[2]). Die Seele[n] werden lokalisiert bei den Göttern im Himmel, der *ἀπλανὴ[ς] σφαῖρα.* Es folgt nun eine Darstellung dieser Sphäre und ei[n]

[1]) Zu der hier auftretenden Fünfzahl von Planeten vgl. Reitzenste[in] Poimandres p. 52. Jos. Kroll l. c. p. 206.

[2]) Comm. in Cic. Somn. Scip. I 12.

Auseinandersetzung mit verschiedenen abweichenden *δόξαι*. § 13 wird dann der descensus geschildert: ... de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum ... luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant, in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur, in Martis animositatis ardorem, quod *θυμικόν* nuncupatur, in solis sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικόν* et *φανταστικόν* appellant; desiderii vero motum quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris, pronuntiandi et interpretandi quae sentiat quod *ἑρμηνευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii; *φυτικόν* vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet. et est haec, sicut a divinis ultima, ita in nostris terrenisque omnibus prima: corpus enim hoc, sicut faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia. et haec est differentia inter terrena corpora et supera, caeli dico et siderum aliorumque elementorum, quod illa quidem sursum arcessita sunt ad animae sedem et immortalitatem ex ipsa natura regionis et sublimitatis imitatione meruerunt; ad haec vero terrena corpora anima ipsa deducitur, et ideo mori creditur, cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur. nec te moveat, quod de anima, quam esse immortalem dicimus, mortem totiens nominamus. et enim sua morte anima non extinguitur, sed ad tempus obruitur, nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur, cum rursus e corpore ubi meruerit contagione vitiorum penitus elimata purgari, ad perennis vitae lucem restituta in integrum revertatur. Wir sehen hier im Grunde dieselbe Anschauung, aber doch in vielen Zügen umgewandelt. Die Heimkehr der Seele ist hier nicht ein Emporsteigen zu einer über der ganzen Welt, fern von aller Berührung stehenden, transzendenten Gottheit, sondern eben zu der Fixsternsphäre, in der die Stoiker, nach Übernahme des chaldäischen Weltbildes, das ja auch hier zugrunde liegt, die höchste Gottheit lokalisierten; auch kann man vom philosophischen Standpunkte aus durchaus nicht alles, was die Menschen von

den Sternen empfangen — so z. B. λογιστικόν und πρακτικόν — als Laster bezeichnen — vom Standpunkt des Gnostikers aus würde allerdings fast alles unter die Laster rechnen

Wie also gesagt, erscheint in dem hermetischen Traktat die Heimarmene als das Prinzip alles Bösen auf der Erde. Und gerade der Mensch ist infolge seines dualistischen Charakters, da sowohl die φύσις wie der οὐσιώδης ἄνθρωπος an ihm teilhaben, ihr verfallen: ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ. (I 15). Im XVI. Traktat begegnen uns diese Vorstellungen in Verbindung mit einer eigenartigen Dämonologie, die noch einmal genau untersucht werden müßte, da Boussets Behandlung[1]) noch nicht überall Klarheit gebracht hat. Wir könner zwei Gruppen von Anschauungen unterscheiden: nach de ersten sind die Dämonen Diener der Sonne (d. h. für diese Traktat: des Demiurgen) und der Gestirne, sie sind di Vollzieher der göttlichen Befehle und die Aufseher über di Menschen; ihr Wesen ist — wohl je nach ihrer Tätigkeit - verschieden, teils gut, teils böse, teils gemischt; in Aktio treten sie anscheinend nur bei bestimmten Anlässen. Nac der Anschauung der anderen Gruppe gibt es nur bös Dämonen; sie bemächtigen sich gleich nach der Geburt d Menschen und quälen ihn, stiften ihn zu allem Bösen a wenn er nicht zu den wenigen Auserwählten gehört, den der Lichtstrahl der göttlichen γνῶσις in das λογιστικὸν μέρ ihrer Seele geleuchtet hat (XVI 10 ff.). Der Abschnitt schlie mit den aus dem Poimandres entlehnten Worten: ταύτην τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἱμαρμένην ἐκάλεσεν. In welchem v beiden Stücken wir eine Interpolation zu sehen haben, ungeklärt[2]). Eng damit verwandt erscheinen die in X 19 vorgetragenen Ansichten, nur erscheint hier der Nous a τιμωρὸς δαίμων; als einzige Rettung wird auch hier d εὐσέβεια, d. i. die γνῶσις hingestellt[3]). Sehr anschaulich si hier die Qualen der gepeinigten Seele geschildert, die ve

---

[1]) Archiv f. Religionswissenschaften 1915.

[2]) Vgl. Scott II p. 448.

[3]) Vgl. dazu auch Lact. inst. II 15. 6. Stob. ecl. I 136 W. u. ö.

zweifelt ruft: *καίομαι, φλέγομαι, τί εἴπω, τί ποιήσω οὐκ οἶδα, διεσθίομαι ἡ κακοδαίμων ὑπὸ τῶν κατεχόντων με κακῶν.*

Wenn wir weiter untersuchen, wo sich im Corpus Hermeticum ausführlichere Äußerungen über die Heimarmene finden, so stoßen wir auf die umfangreichere Erörterung in c. XII. Der erste Teil von XII bildet, wie Scott richtig gesehen hat[1]), einen eigenen Traktat, dessen Ansichten von denen des Schlußteiles ganz und gar abweichen. Hermes erteilt im ersten Teil Tat eine Belehrung über den Nous und seine Wirkungen. Als das zweite geistige Prinzip erscheint unter dem Nous die *ψυχή*[2]). Der Fehler der *ψυχή* sei, daß sie der *ἡδονή* und *λύπη*, also den Lastern zugänglich sei, so daß ihnen das Licht des *νοῦς*, d. h. also die *γνῶσις* nicht leuchten könne: *ψυχὴ γὰρ πᾶσα ἐν σώματι γενομένη εὐθέως ὑπό τε τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κακίζεται. σώματος γὰρ συνθέτου ὥσπερ χυμοὶ ζέουσιν ἥ τε λύπη καὶ ἡ ἡδονή. εἰς ἃς ἐμβᾶσα ἡ ψυχὴ βαπτίζεται. ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσων αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν* (§ 2 f.). Von *λύπη* und *ἡδονή* kommt den menschlichen Seelen alles Schlechte, und so sind die menschlichen Seelen, die den *νοῦς* nicht besitzen, dem Schlechten verfallen: *ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζῴων . . . . καὶ ὥσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσιν τῶν κακῶν* (§ 4). Deshalb unterliegen diese Menschen der Strafe. Tat erhebt nun den Einwand, wie sich diese Bestrafung mit der Lehre von der Heimarmene vertrage; wie könne ein Mensch für etwas bestraft werden, das er unter dem Zwang der Heimarmene getan habe? Hermes erwidert darauf, daß nicht nur die Tat, sondern auch die Strafe von der Heimarmene vorbestimmt sei. Der Heimar-

---

[1]) Bd. II p. 336.

[2]) Ich erinnere daran, daß ich oben bei der Interpretation des IV. Traktates die Vermutung aussprach, die hermetischen Schriften kannten als geistiges Prinzip unter dem *νοῦς* die *ψυχή*, in der philosophisch gefärbten Sprache des IV. Traktates sei dafür *λόγος* eingetreten. Hier haben wir die Scheidung *νοῦς—ψυχή*.

mene seien alle Menschen von der Geburt bis zum To
unterworfen, und seien somit sündhaft, aber die vom
vom göttlichen Pneuma geleiteten können überhaupt
dem Leibe nach sündigen, in Wahrheit seien sie sün
hätten nichts mit der κακία zu tun (§ 7). Der Nous ist eb
Wahrheit Herrscher über alles: εὑρήσεις ὅτι ἀληθῶς πάντων
κρατεῖ ὁ νοῦς, καὶ εἱμαρμένης, καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάν
καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θ
ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει,
τὴν εἱμαρμένην θεῖναι (§ 9). Wir haben hier ein Gem
von verschiedenen Ansichten, die zum Teil einander gera
widersprechen. So erscheint dauernd in dem angefüh
die Heimarmene als das Prinzip des Schlechten, der
unterliegen, die den Nous nicht haben; daneben aber
gesagt, daß die εἱμαρμένη über allem steht und daß χ
ἐκείνης οὐδὲν τῶν σωματικῶν, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν
schehen könne (§ 6). Ferner tritt auf einmal die Behaup
auf, daß alle Menschen ohne Ausnahme der Heimar
unterlägen und nur mit Hilfe einer etwas gewundenen
klärung, die uns beinahe naiv anmutet, durch Ann
einer doppelten Funktion der Heimarmene, γένεσις und
βολή auf der einen Seite, die κακία auf der anderen
vermag der Autor sich aus dem Dilemma herauszuzi
Wir sehen hier wieder den Versuch, die religiösen
schauungen dieser Gnostiker mit philosophischen L
in Einklang zu bringen. Denn sowohl die Lehre von
Heimarmene als dem Prinzip des Schlechten wie die
der Bevorzugung derer, deren κυβερνήτης der νοῦς i
diese vorsokratische Terminologie (Anaximand. 15 Herakl.
ist seit Plato vom νοῦς gebräuchlich — stammen aus
religiösen Sphäre. Dagegen entspricht das, was z. B.
die Allgemeingültigkeit der Heimarmene für alle Mens
ihre Beziehung nicht nur zum Schlechten, sondern auch
Guten, und schließlich die durch sie bedingte Verknüp
von Tat und Strafe gesagt wird, den allgeme

---

[1]) μεταβολή steht im Text; darin steckt noch die Vorst
vom Ablegen des Körpers als eines Gewandes und dem An
eines anderen.

stoischen Anschauungen. Auf die platonischen Züge der Seelenlehre in diesem Traktat weist Scott hin, der aber, wie fast stets, das religiöse, von der Philosophie abweichende Element in diesen Schriften ganz verkennt; man kann diese Lehren nicht einfach mit der Erklärung deuten: the doctrine of XII is mainly Platonic; but it shows signs of stoic influence[1]); denn man übersieht dabei, daß die Philosophie für diesen Autor wie für die meisten des Corpus Hermeticum nur ein Deckmantel ist, um seine religiösen Anschauungen darunter zu verstecken und so dem großen Publikum leichter eingänglich zu machen.

In der anderen Gruppe der Schriften des hermetischen Corpus haben wir keine direkte Äußerung über die Heimarmene. In fast all diesen Stücken finden wir eine fast schwärmerische Bewunderung für den Anblick des gestirnten Himmels (V 3 ff. XI 6 ff., XII 21), in dessen τάξις sich die weise πρόνοια Gottes zeigt. Wie man sich in diesen Kreisen zur Heimarmene stellte, das zeigt uns der Asclepius[2]), der mit dieser Gruppe in vielfachen Beziehungen steht[3]); dort heißt es c. 39: Quam εἱμαρμένην nuncupamus, ea est ⟨effectrix rerum⟩ omnium quae geruntur, semper sibi catenatis ⟨necessitatis⟩ nexibus vincta. haec itaque est [aut effectrix rerum] aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina. haec itaque εἱμαρμένη et necessitas ambae sibi invicem individuo conexae sunt glutino, quarum prior εἱμαρμένη rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum, quae ex illius primordiis pendent. has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. nihil est enim sine ordinis compositione. in omnibus mundus iste perfectus est. ipse enim mundus ordine gestatur vel totus constat ex ordine. haec ergo tria: εἱμαρμένη, necessitas, ordo vel maxime dei nutu sunt effecta qui mundum gubernat sua lege et ratione divina. ab his ergo omne velle aut

[1]) Bd. II p. 338.

[2]) Bousset GGA. 1914, 103.

[3]) Vgl. ed. Thomas p. 55 u. ö.

nolle divinitus aversum est totum. nec ira etenim cc
ventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati ra
aeternae, quae aeternitas inaversibilis, inmobilis, inso
est[1]). prima ergo *εἱμαρμένη* est, quae iacto velut s
futurorum omnium sufficit prolem; sequitur necessita
ad effectum vi coguntur omnia; tertius ordo textum s
earum rerum, quas *εἱμαρμένη* necessitasque disponit[1]).
ergo est aeternitas, quae nec coepit esse nec desinet
fixa immutabili lege currendi sempiterna commotion
satur, oriturque et occidit alternis saepe per meml
variatis temporibus isdem, quibus occiderat, membri
atur etc. Daß man auch hier die Heimarmene astrol
auffaßte, zeigt Ascl. c. 19: Septem sphaerae quae vo
habent *οὐσιάρχην* id est sui principem, quam fortuna
cunt aut *εἱμαρμένην*, qua immutantur omnia lege na
stabilitate firmissima sempiterna variatione agitata.
stätigend treten zwei Fragmente, die bei Stobaios er
sind, hinzu: ecl. I p. 321, 22 W: *παραλαβοῦσα δὲ*
⟨σῶμα⟩ καθὼς εἵμαρται, τούτῳ παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φ
ἔργῳ. ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἁρμονίαν τοῦ σώματ
τῶν ἀστέρων συγκράσει καὶ ἑνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴ
ἀστέρων ἁρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν.
γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν
εἱμαρμένην αὐτῶν. ib. p. 82, 2 W. *Πάντα δὲ γίγνεται φύσ*
εἱμαρμένῃ καὶ οὐκ ἔστιν τόπος ἔρημος προνοίας. π
δ'ἐστὶν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ. δύο δὲ τ
αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη. ἡ δὲ εἱμα
ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρε
οἱ ἀστέρες. οὔτε γὰρ εἱμαρμένην φυγεῖν τις δύναται
φυλάξαι ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος. ὅπλον γὰρ ε
μένης οἱ ἀστέρες. κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι
φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις. Vgl. Stob. I 19, 23.

Die angeführten Stellen zeigen, daß man hier in
εἱμαρμένη im wesentlichen das Werkzeug der göttl
πρόνοια sieht; mit ihr zusammen erscheinen häufig ἀ
und *τάξις*, was im allgemeinen stoischen Anschauu

---

[1]) Die Worte prima—disponit stellt Scott (I 364) vor haec erg

entspricht[1]). Auch die Verknüpfung des Schicksalsglaubens mit der Astrologie hatte sich bereits in griechischer Philosophie vollzogen, war griechischem Empfinden längst nichts fremdes mehr[2]). Eine Ausnahme von der Heimarmene kennen diese Schriften nicht, das ist bei ihrer Auffassung auch nicht nötig: wenn man Heimarmene als Organ der göttlichen Vorsehung anerkennt, so bleibt dem Menschen nur fromme Ergebung in den Willen Gottes, der für ihn so seinen Schrecken verliert. Wir sehen den starken Unterschied zu der ersten Gruppe von Schriften, die immer um den einen Gedanken kreisen: wie kann der Mensch der Macht der Heimarmene entfliehen, wie seine Seele retten vor dem Einfluß der Gestirne, die ihm Unheil bringen. Wir verstehen aber auch aus dem frommen, aus freiem Willen vollzogenen Sichfügen in das Unabänderliche, die wir in der zweiten Gruppe finden, die Freude dieser Leute an der Schau auf die Gestirne, das Sichbegeistern an der τάξις des Kosmos, das sich in den häufigen Wiederholungen des alten Motivs von der Schau auf die Welt ausspricht. Es ist das bleibende Verdienst von Bousset, dies zuerst erkannt und in seiner schon mehrfach zitierten Kritik von Krolls Buch kurz ausgesprochen zu haben, und es ist umso mehr zu bedauern, daß Scott all dies nicht erkannt hat; sein fleißig gearbeiteter Kommentar bleibt aus diesen und anderen Gründen nur eine, noch dazu unvollständige, Materialsammlung.

Es gilt nun, das Ergebnis, das die bisherige Untersuchung gezeitigt hat, zusammenzufassen und zu formulieren. Was wir in den hermetischen Schriften vor uns haben, sind Erzeugnisse zweier ganz scharf voneinander unterschiedener Anschauungskreise[3]): der eine steht ganz im

---

[1]) Vgl. Jos. Kroll l. c. p. 224.

[2]) Vgl. Schmekel Philos. d. mittleren Stoa 321 f. W. Kroll N. J. VII (1901) 562. Wendland, hellen. röm. Kultur² 104.

[3]) Diese sind in sich durchaus nicht in allen Einzelheiten geschlossen, sondern zeigen teilweise recht starke innere Abweichnngen, je nach der Gemeindeschicht aus der sie stammen. Es ist dies ein Moment, das in Scotts Kommentar ebenfalls fast ganz unter den Tisch fällt, trotzdem gerade von seiner Verfolgung interessante Aufschlüsse zu erwarten gewesen wären.

Bann orientalischer Anschauungen, er benutzt die Terminologie der griechischen Philosophie nur als einen Anreiz, um seine Lehre auch hellenisch denkenden verständlich und schmackhaft zu machen, man sucht die Lehre gerade zu diesem Zweck auch mit dem Reiz des Verbotenen zu umkleiden: so gibt der Verfasser von XVI an, Asklepios — der hier als Träger der Offenbarung, als προφήτης erscheint — habe verboten, das Buch, das ursprünglich ägyptisch geschrieben sei, ins Griechische zu übersetzen (§ 2), trotzdem die Schrift sicher nie in anderer als in griechischer Sprache abgefaßt war[1]). Der Charakter dieser Gruppe von Schriften zeigt sich am deutlichsten in der Auffassung der beiden Zentralbegriffe: Heimarmene und Gnosis. Die Heimarmene ist hier eben, wie oben gezeigt wurde, eine finstere unheilbringende Last, der der Mensch unterliegt, die ihn mit ihren Dämonen auf der Bahn des Verderbens immer weiter und weiter vorwärtspeitscht, bis er rettungslos verloren ist. Die einzige Hilfe ist hier das vollkommene Zurückziehen von der Außenwelt, das Aufheben aller sinnlichen Wahrnehmungen, das Besinnen auf sich selbst, auf den göttlichen Ursprung der eigenen Seele. Durch ein Sakrament (wie in IV) oder durch göttliches Charisma wird dann denen, die diese Askese vollbringen, die Erkenntnis zuteil, die sie von der Macht des Fatums befreit, die sie erhebt über die große Menge der anderen, die ihnen endlich die völlige Vereinigung mit der Gottheit verschafft.

Und diesem gegenüber die zweite Gruppe. Hier haben wir nichts von der finsteren, asketischen Selbstabschließung, die durch die düstere Auffassung von der Heimarmene bedingt war. Ein freudiges Bejahen der schönen Welt, das Erleben der inneren Harmonie des Weltalls führt zum Glauben an die Vorsehung einer allgerechten Gottheit, zu einem freiwilligen Sichfügen in eine höhere Weisheit und Sicheinordnen in den von der Pronoia Gottes festgelegten Weltplan. Auch hier bemüht man sich Gott zu erkennen:

[1]) Ein Irrtum Reitzensteins (Poim. 124 u. 197) ist hier zu berichtigen: ἐντυγχάνειν (in § 1) heißt in dieser Literatur nur „lesen", die Behauptungen, die er l. c. aufstellt, fallen dann fort.

aber Gott ist hier nicht etwas, das in höchster Transzendenz, jeder Berührung mit der Welt enthoben (so daß er zum Verkehr mit der Welt sogar einen Mittler, den Demiurgen, braucht) in unerreichbaren Höhen thront und daher jeder realen Erkenntnis der Menschen eigentlich entzogen ist — Gott ist hier vielmehr „das All, und nichts ist im All, was nicht Gott ist" (XII 22 E.). „Du bist alles, was ich bin, du bist alles, was ich tue, du bist alles, was ich sage. Denn du bist das All, und nichts anderes gibt es, was du nicht wärest" (V 11), kann der Gläubige zu diesem Gott beten. Nicht, weil der Mensch von Gott einer nur wenigen zuteil werdenden Erkenntnis gewürdigt wird, vermag er mit ihm eins zu werden, sondern eben weil er mit ihm eins ist, eben weil er sagen kann: Du bist, was ich bin, darum vermag er Gott zu erkennen, erkennen in dem, was er geschaffen hat. Wie sehr an dem Zustandekommen dieser Anschauungen griechisches Denken beteiligt gewesen ist, das brauche ich nicht zu sagen, das sieht jeder, der mit griechischer Philosophie vertraut ist. In den Behandlungen der führenden Gelehrten, namentlich Reitzensteins, ist diese Gruppe zu stark zurückgetreten (Kroll hat sie dafür wieder zu stark betont), damit gewinnt man ein einseitiges Bild von den Kreisen, in denen der Hermetismus lebte. Wollen wir ein vollständiges Bild erhalten, so müssen wir beide Seiten sehen und würdigen. Ausgeschlossen erscheint es mir dann aber, daß wir es im Corpus Hermeticum, so wie es uns vorliegt, mit einer Sammlung von Schriften zu Gemeindezwecken, als Erbauungsbuch, oder wie man es sonst hat auffassen wollen, zu tun haben; haben wir es aber mit dem Werk eines Sammlers zu tun, dann erscheint mir der Ansatz der Sammlung in die Zeit Diokletians — so ist wenigstens die Meinung von Reitzenstein[1]) und Geffcken — als viel zu früh gegriffen. Ob man andererseits, wie Scott es tut, in byzantinische Zeit hinabgehen und in Psellos den Redaktor sehen soll — es würde das ja z. B. erklären, warum von manchem Traktat nur noch Bruchstücke auf-

[1]) Poimandres p. 207.

genommen werden konnten — erscheint mir auch als fraglicl denn es ist mir nicht wahrscheinlich, daß es den Byzantiner hätte gelingen können, noch eine solche Anzahl mehr ode weniger vollständiger Schriften aufzutreiben, nachdem voı 6. Jahrhundert ab die Kenntnis der hermetischen Lehre sich auf abgeleitete Zitate beschränkte[1]). Man hat als wohl mit einer früheren Sammlung zu rechnen, die Zeı läßt sich aber nicht mehr feststellen.

Wie sich die Traktate auf die beiden Gruppen ver teilen, hat Bousset im allgemeinen richtig gesehen[2]). Sicher können wir für die orientalische Gruppe I. IV. VI. VII. XI und den ersten Teil von XII (XII 1 bei Scott), für die he lenische: V. VIII. XIV und den zweiten Teil von X Mischtraktate sind IX. X. XVI. Unklar bleibt die Stellun von III, das mit seinen starken jüdischen Einflüssen gar isoliert dasteht. Eine befriedigende Analyse von XI i noch nicht gelungen, auch Scotts Zerlegung in zwei Trak tate ist nur ein nicht geglückter Versuch; anscheinend sin zwei Traktate übereinander gearbeitet, aber wie sie z scheiden sind, vermag ich nicht anzugeben.

Ich bin noch einen kurzen Nachtrag schuldig. Ich hab oben behauptet, XIV gehöre zur hellenisch-philosophische Gruppe, während doch nach Ausweis der p. 2ff. wieder gegebenen Liste γνῶσις oder Ableitungen nicht weniger al dreimal in der Schrift erscheinen. Ich sehe zunächst voı der ersten Stelle ab. An den beiden anderen ist die Er klärung sehr einfach: Der Verfasser spricht § 3 Ende vor der Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung; er schließ dann, gleichzeitig zur folgenden Betrachtung über das Wesen Gottes überleitend: *οὕτως ἄξιόν ἐστιν νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι ⟨ὡς⟩ τὸν πατέρα γνωρίσαντα*, d. h. *γνωρίσαντα* (man beachte, daß nicht etwa *γνόντα* dasteht, *γνωρίζειν* hat lange nicht den anstößiger

[1]) Reitzenstein, Poimandres p. 211.

[2]) In der schon häufiger zitierten Besprechung von Krolls Buch

Klang wie γιγνώσκειν) steht einfach synonym mit νοῆσαι. Ebenso steht an der zweiten Stelle ἀγνωσία neben ἄνοια (§ 8) zur Verstärkung des Begriffs. Anders liegt es in § 1: ἐπεὶ ὁ υἱός μου Τὰτ ἀπόντος σου τὴν τῶν ὄντων ἠθέλησε φύσιν μαθεῖν, ὑπερθέσθαι δέ μοι οὐκ ἐπέτρεπεν, ὡς νεωτέρῳ καὶ ἄρτι παρελθόντι ἐπὶ τὴν γνῶσιν περὶ ἑνὸς ἑκάστου ἠναγκάσθην πλείονα εἰπεῖν κτἑ. Hier ist γνῶσις ganz zweifellos im technischen Sinne des Wortes gemeint. Nun hat Reitzenstein richtig erkannt[1]), daß sich diese Einleitung auf den vorhergehenden Traktat bezieht. Der vorhergehende Traktat, die Prophetenweihe, gehört aber inhaltlich einer ganz anderen Sphäre an als XIV. Dort haben wir hochgespannte orientalische Mystik — hier einen matten Abklatsch griechischer philosophischer Ideen. Die Verbindung der beiden Traktate kann also nicht ursprünglich sein, sie stammt wahrscheinlich von einem Redaktor, dem dann auch die Einleitungsworte von XIV zur Last zu legen sind. Damit erledigt sich auch diese dritte Stelle.

---

[1]) Poimandres p. 191,$_1$.